

Il risentimento nell'etica e l'etica del risentimento

Resentment in Ethics and the Ethics of Resentment

Elena Colombetti

Università Cattolica del Sacro Cuore

elena.colombetti@unicatt.it

DOI: 10.17421/2498-9746-06-03

Sommario

Il presente contributo mette a tema la questione del risentimento e il suo posizionamento nell'orizzonte dell'etica. Nelle pagine che seguono, in prima istanza analizzeremo la posizione di Nietzsche e Scheler che, pur nella specificità dei rispettivi impianti teorici, ne presentano una visione negativa come odio impotente e mascherato. Delineando la fenomenologia e i tratti del soggetto risentito, ripercorreremo il modo, peraltro non esente da alcune criticità, in cui nelle loro opere si delinea come il risentimento stesso possa fare sorgere un'etica distorta che ne è il frutto; nel farlo metteremo in luce come in quel contesto emerga peraltro l'esigenza positiva della verità e dell'impegno della libertà. Su una posizione totalmente diversa si trova invece Améry, che propone il risentimento non come generatore di un'etica ma piuttosto come un suo frutto, tanto da parlare di un vero e proprio dovere morale, politico e storico di permanere in esso. Pur se in un quadro antropologico profondamente pessimista, che in fondo concede poca fiducia alla libertà degli uomini, vedremo come nelle sue pagine emerge con forza il valore intenzionale del risentimento che racchiude una pretesa di verità spesso sconosciuta, mentre sottotraccia si trova l'ineludibile dimensione relazionale del soggetto morale. Accanto a queste posizioni si vuole però esplorare anche una terza fattispecie di risentimento, ossia del suo darsi come ri-sentire. Dopo averne tratteggiato i termini, recupereremo, sebbene in un diverso quadro teorico, alcuni elementi messi in luce dagli autori precedentemente citati. La proposta è che là dove il ri-sentire costituisce una possibile condizione dell'esperienza, sia possibile ricollocarlo nell'alveo della ricerca di una vita buona e delineare alcuni elementi di un'etica nel risentimento.

Parole chiave: Risentimento, etica, libertà, verità.

Abstract

This contribution focuses on the issue of resentment and its place in the horizon of ethics. In the following pages, we will first analyze the position of Nietzsche and Scheler. In the specificity of their respective theoretical systems, they present a negative view of resentment as impotent and masked hatred. Outlining the phenomenology of resentment, we will retrace the way (which is however not free from some critical issues) they

explain how resentment can give rise to distorted ethics. Eventually, we will highlight the positive need for truth and the commitment of freedom within that context. Améry is in a very different position. He proposes resentment not as a generator of ethics but rather as a fruit of it, so much so that he speaks of a real moral, political, and historical duty to remain in it. Even if in a profoundly pessimistic anthropological framework, which gives little trust to human freedom, the intentional value of resentment emerges strongly in his pages, and contains a claim to truth often disowned. We can also find, on this background, the unavoidable relational dimension of the moral subject. Alongside these positions, we will explore a third case of resentment, as to re-feel. After outlining its features, we will recover some elements highlighted by the authors previously cited in a different theoretical framework. The proposal is that where re-feeling is a possible condition of experience, it is possible to relocate it into the search for a good life and outline some ethics elements “in” resentment.

Keywords: Resentment, ethics, freedom, truth.

INDICE

1 Il risentimento come occultamento dell'impotenza	39
2 Il risentimento rovesciato: il dovere di negare il negativo	52
3 Per un'etica nel risentimento	57

L'idea di riaprire una riflessione sul legame tra etica e risentimento nasce dall'esigenza di verificare che ruolo possa avere questo fenomeno, nel suo oggettivo darsi, all'interno dell'ineludibile domanda pratica su che cosa sia bene fare¹. Proprio in un contesto culturale in cui il risentimento sembra avere nuovo vigore e nuovi spazi di espressione, — come scrive Pankaj Mishra «la sconfitta, l'umiliazione e il risentimento sono esperienze più diffuse del successo e della gratificazione, nell'ardua impresa di commercializzazione dell'io individuale»² — vale la pena tornare a scandagliarne i tratti e a confrontarsi con la domanda sull'uomo che ne emerge.

Ad un primo livello il titolo potrebbe evocare una ricostruzione storica di come è stato trattato il risentimento nell'etica. Non è questo l'oggetto del presente lavoro. Si tratta piuttosto di ragionare, partendo dal dialogo con alcuni pensatori, sul ruolo che ha il risentimento nell'etica stessa³.

¹In queste pagine riprendo e sviluppo alcuni temi precedentemente presentati nel testo *Etica del perdono* (Vita e Pensiero, Milano 2019), dove la questione del risentimento è affrontata nell'alveo e dalla prospettiva di una riflessione etico-antropologica sul perdono.

²P. Mishra, *L'età della rabbia*, Mondadori, Milano 2017, pp. 502.

³La scelta di soli tre autori, trascurando svariati altri apporti sul tema, rivela la mancanza di ogni pretesa di ricostruzione storica.

Come è noto l'autore che per primo lo ha accostato alla morale è stato Friedrich Nietzsche. Il titolo di questo intervento ne è chiaramente un richiamo, posto che è stato lui ad additare l'etica della perfezione in genere e quella cristiana in particolare come il frutto velenoso del risentimento stesso. In questo senso quella che troviamo delineata e combattuta nelle polemiche pagine nietzschiane è un'etica *del* risentimento nel senso che ne è il frutto.

È poi inevitabile accostare al pensatore di Lipsia un altro tedesco, Max Scheler, che pochi decenni dopo è tornato a riflettere sul tema in parte seguendo e in parte modificando la posizione del primo, ma in ogni caso offrendone una fenomenologia che ne conferma la negatività. In questa prospettiva il risentimento ha nell'etica un ruolo falsificante e devastante. Esiste però anche la possibilità di vedere il risentimento come una dimensione interna (e non causale) della stessa etica, come sostenuto da Améry che argomenta addirittura a favore di un dovere del risentimento.

La formulazione del titolo di questa riflessione insinua però la possibilità che ci possa essere anche un'etica che non sia *frutto* del risentimento né lo veda, nella sua dinamica oppositiva, come un valore da perpetrare o come un disvalore da condannare. Si tratta, proprio recuperando in un diverso quadro alcuni elementi dei tre autori presi in considerazione, di pensare il risentimento come una possibile condizione esperienziale del soggetto libero, concedendogli in questo modo un certo diritto di cittadinanza nell'arcipelago morale e ricollocandolo nella prospettiva della ricerca di una vita buona.

La proposta metodologica che avanziamo è quella di affrontare il nesso tra risentimento ed etica mettendo in evidenza la questione *veritativa e la questione del limite*: verità e finitezza del soggetto, del suo sentire, dell'oggetto di tale sentire.

1 IL RISENTIMENTO COME OCCULTAMENTO DELL'IMPOTENZA

La prima *definizione* filosoficamente strutturata di risentimento ci è offerta da Scheler: si tratta di

un autoavvelenamento dell'anima con cause e conseguenze ben determinate, un atteggiamento psichico permanente, che nasce da un'inibizione sistematica dello sfogo di certi moti dell'animo e affetti in sé stessi normali e inerenti alla struttura di fondo della natura umana.⁴

⁴M. Scheler, *Il risentimento*, Edizione Chiarelettere, Milano 2019, p. 3. Scheler scrive il saggio sul risentimento nel 1912, proponendone successivamente degli ampliamenti nel 1915 e nel 1919. La prima edizione italiana, curata da Angelo Pupi, esce nel 1975 per le edizioni di Vita e Pensiero. L'edizione curata e introdotta da Laura Boella, che qui utilizziamo, si basa sulla traduzione di Pupi a cui sono state però apportate alcune modifiche. Poiché tale edizione presenta solo le parti I-III del testo di Scheler e non include tutte le aggiunte del 1915 e 1919, proponiamo il testo curato da Pupi (il cui titolo completo è *Il risentimento nell'edificazione delle morali*) per alcune citazioni di passi qui

E più avanti specifica:

Ciò che porta gli affetti al punto critico in cui assumono la *forma del risentimento* è (...) una tensione particolarmente violenta tra lo sviluppo dell'impulso di vendetta, dell'odio, dell'invidia, da una parte, e l'impotenza, dall'altra.⁵

Il fulcro di questo sentire non si trova nella negatività dei sentimenti, ma nella loro *rimozione* ad opera del senso di impotenza. Pur richiamando esplicitamente Nietzsche, come avremo a breve modo di vedere, Scheler offre una fenomenologia del risentimento decisamente più approfondita e dettagliata di quella che si trova nelle pagine della *Genealogia della morale*. Nasce da un desiderio di vendetta, ma non si identifica con esso. È necessario invece che questa vendetta venga impedita e costantemente procrastinata fino ad essere interiorizzata come atteggiamento dell'anima. C'è l'esperienza del male, il sentimento della propria impotenza, ma anche la sua interiorizzazione lontano dalla sfera dell'azione in cui il soggetto potrebbe esprimersi assumendo una posizione, sia essa di vendetta, di volontaria dimenticanza o di perdono. L'occultamento del desiderio inibito di vendetta diviene una prospettiva da cui la persona guarda e interpreta il mondo. Come scrive Vanni Rovighi, «nel risentimento Scheler vede due elementi: una reazione emozionale verso altri, rivissuta è intrattenuto nell'animo così da penetrare nel centro della personalità, da operare in fondo all'anima per dir così; non un sentimento passeggero, ma un atteggiamento che dà, per dir così, un sigillo alla personalità: *non ci sono atti risentiti, ci sono persone risentite*»⁶.

L'origine di questo avvelenamento è l'invidia tra pari, con la particolarità di essere taciuta, non superata, ma semplicemente rimossa. Il semplice desiderio di un bene che l'altro possiede metterebbe in moto una serie di atti per ottenerlo, mentre l'invidia nasce dal fallimento di questi atti o dall'impossibilità di realizzarli, facendo nascere la consapevolezza dell'impotenza. Un processo che giunge fino alla formulazione più profonda dell'invidia, quella per l'esistenza dell'altro⁷:

tutto posso perdonarti, non però il fatto che ci sei e sei ciò che sei, non il fatto che io non sono ciò che tu sei, anzi che "io non sono te".⁸

L'invidia può però essere occultata, per così dire, in due direzioni. La prima è quella della sua negazione, diminuendo la motivazione dello stesso desiderio fruttuosi.

⁵Ivi p. 8.

⁶S. Vanni Rovighi, *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica*. Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 50 (corsivo nostro).

⁷Un interessantissimo sviluppo della riflessione sul risentimento come invidia dell'essere dell'altro è stata sviluppata da René Girard nel contesto della sua teoria mimetica — si veda a questo proposito R. Girard, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999 —, e lo sviluppo di questa idea ad opera di Tomelleri in S. Tomelleri, *La società del risentimento*, Meltemi editore, Roma 2004.

⁸M. Scheler, *Il risentimento nell'edificazione delle morali*. Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 41.

strato. È la storia della volpe e dell'uva acerba, ci dice Scheler, in cui ci consoliamo pensando che l'oggetto delle nostre aspirazioni non ha in fondo il valore che gli attribuivamo. È interessante la specificazione che ne segue: il motivo di questa diminuzione di valore è una simulazione indirizzata a chi ci osserva. L'obiettivo implicito è quello di proteggerci dallo scherno che si aggiunge al danno che già soffriamo in quanto non riusciamo ad ottenere l'oggetto del nostro desiderio. In questo modo modifichiamo il nostro giudizio soltanto in via secondaria, benché non innocente. Poco a poco, infatti, in questo modo diminuisce la tensione tra la forza del desiderio e l'impotenza di cui si fa esperienza, fino ad alterare lo stesso pensiero. Gli esempi di Scheler sono molto concreti e pungenti:

Chi non ha sentito manifestarsi tale tendenza, ad esempio, dietro la lode dell'“accontentarsi”, della “semplicità” della “parsimonia” nell'ambito del costume piccolo borghese o in dichiarazioni come “questo anello a buon prezzo” – oppure – questo piatto “conveniente” e assai migliore di quello caro?⁹.

In questo modo

il desiderio diventa (...) più debole e si indebolisce di conseguenza anche la quantità di tensione relativa al non potere; risale di conseguenza di qualche grado il nostro sentimento vitale il nostro senso di potenza, anche se su una base fittizia¹⁰.

Tale dinamismo acquista però un significato del tutto nuovo col reiterare questo “guardare altrove” dell'uomo del risentimento che, attratto dalla gioia di vivere, dallo splendore, dalla potenza, dalla ricchezza e dalla forza, sa di non poterli possedere.

Il progredire di questo moto interiore porta in primo luogo a una falsificazione dell'immagine effettiva del mondo¹¹.

Ad un primo livello l'uomo del risentimento si limita dunque a negare che l'oggetto del suo desiderio abbia il valore che sembrava possedere all'inizio. Si può dunque dire che una persona non ha poi tutte quelle doti che le erano state attribuite, o che una certa condotta può non essere così onesta e retta come potrebbe sembrare. È una difesa che nasce dall'invidia, che diminuisce il valore dell'altro per non risultare perdente nel paragone. Non è un atteggiamento nobile, ma è comunque meno grave e meno falsificante di quello che possiamo indicare come il secondo livello del risentimento, ossia quello che opera il rovesciamento dei valori. Lì quello che viene negato non è che l'oggetto del desiderio abbia valore, ma che proprio quella caratteristica che lo contraddistingue (e che lo rende desiderabile) sia un bene.

⁹M. Scheler, *Il risentimento*, p. 18.

¹⁰Ivi, pp. 17-18.

¹¹Ivi, p. 19.

Dopo la conversione del sentimento del valore e la diffusione del giudizio corrispettivo nel gruppo, quegli uomini non sono più per nulla invidiabili né degni di odio o di vendetta, al contrario sono da compiangere, sono degni di compassione, proprio perché partecipano di “mali” di tal genere¹².

Progredendo nel tempo, tale prospettiva interiore arriva ad assumere i contorni di una vera e propria morale¹³

Il risentimento realizza la sua massima prestazione quando diventa determinante per una “morale” nel suo complesso al punto che le sue regole di preferenza per così dire si pervertono alla loro volta e ciò che prima era un “male” appare “buono”¹⁴.

Si tratta, a livello personale e di popoli, della trasvalutazione dei valori su cui un quarto di secolo prima aveva tanto insistito Nietzsche:

La rivolta degli schiavi ha inizio nella morale, nel momento in cui il “ressentiment” diventa esso stesso creatore e produce valore: il “ressentiment” di quegli esseri cui è preclusa la reazione vera, quella dell’azione, e che possono soddisfarsi solo grazie a una vendetta immaginaria¹⁵.

Sin da queste battute, con cui per la prima volta Nietzsche esplicita il concetto di *Ressentiment* nella *Genealogia della morale*, troviamo la tematica della verità¹⁶ strettamente legata a quella della potenza. Il filosofo di Lipsia indica che la vera reazione è quella dell’azione — e dagli altri passi del testo sappiamo che si tratta dell’azione immediata che risponde al danno con la potenza della propria forza vitale —, mentre gli schiavi, coloro che sono deboli e per questo perdenti, si accontentano di *immaginare* una vendetta che non giunge per loro mano e che rovescerà la relazione che ora li vede sottomessi. La rivolta degli schiavi non dà inizio alla morale, ma la modifica falsificandola, ossia trasvalutando i veri valori istintivi della forza in quelli falsi in cui si proclama come buono ciò che è debole e meschino. Una morale che va contro gli istinti della vita e che costituisce

il grande pericolo dell’umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione, (...) la volontà che si rivolta contro la vita.¹⁷

¹²Ivi, p. 22.

¹³«Per “morale”», puntualizza Scheler, «intendiamo le regole di preferenza vigenti in epoche e popoli prese in sé stesse, non già la loro “presentazione” filosofica e scientifica, la loro “sistemizzazione” ecc., di cui una “morale” è soltanto l’oggetto». Cfr. Ivi, p. 28.

¹⁴Ibidem.

¹⁵F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2008, pp. 25-26.

¹⁶La ricerca e l’accettazione coraggiosa della verità diventa addirittura il suo criterio di valutazione del valore di un uomo. Si veda, tra i molti passi citabili, quanto scrive nel prologo di *Ecce homo*: «quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo? Questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più. L’errore (—la fede nell’ideale), non è cecità, l’errore è *viltà*» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi Milano 1970, pp. 266-267).

¹⁷F. Nietzsche, *Genealogia*, pp. 7-8.

Come scriverà solo un anno più tardi ne *Il crepuscolo degli idoli*

– Riduco un principio a formula. Ogni naturalismo nella morale, cioè ogni morale sana è dominata da un istinto di vita, — un qualche comandamento della vita viene adempiuto con un determinato canone di “devi” e “non devi”, un qualche ostacolo e una qualche ostilità sul cammino della vita vengono in questo modo tolti di mezzo. La morale *contronatura*, cioè quasi ogni morale finora insegnata, venerata e predicata, si rivolge al contrario *contro* gli istinti della vita, — essa è una *condanna* ora segreta, ora rumorosa e sfacciata di questi istinti.¹⁸

La peculiare ricostruzione genealogica offerta da Nietzsche dei concetti di buono e malvagio addita un'origine legata ad una realtà vitalmente forte. *Buono*, leggiamo nelle pagine della *Genealogia*, all'inizio avrebbe avuto un valore puramente descrittivo, non valutativo, indicando ciò che è proprio dei potenti, degli eroi, dei condottieri, e parimenti *malvagio* (*malus*) avrebbe semplicemente designato l'uomo volgare¹⁹. Successivamente la preminenza politica del forte si è risolta in quella spirituale della casta sacerdotale, portando con sé la trasformazione dei concetti di buono e cattivo «in un significato non più attinente al ceto»²⁰. Le aristocrazie sacerdotali, sono però «ostili all'azione»²¹ in quanto mancanti di forza, e per questo stesso motivo hanno per Nietzsche qualcosa di insano. Ed è qui che inizia la creazione rancorosa dei valori contrari alla vita. Per i giudizi di valore cavallereschi che presuppongono vigore e forza fisica, infatti, i sacerdoti non possono che essere i più malvagi perché, secondo la descrizione nietzschiana del loro essere ostili all'azione, sono i più impotenti, privi di forza vitale. Incapaci di imporsi con l'azione, cresce in loro un odio smisurato e occultato — ecco ancora la questione della verità: il problema sta più nell'occultamento che nell'odio — che rovescia l'equazione descrittiva di buono come potente, nobile, felice in quella di buono come misero, povero, impotente.

Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v'è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini. E se gli agnelli si vanno dicendo tra loro: “questi rapaci sono malvagi; e chi è il meno possibile uccello rapace, anzi il suo opposto, un agnello — non dovrebbe forse essere buono?” su questa maniera di erigere un ideale non ci sarebbe nulla da ridire, salvo il fatto che gli uccelli rapaci guarderanno a tutto ciò con un certo scherno e si diranno forse: “Con loro non ce l'abbiamo affatto noi, con questi buoni agnelli; addirittura li amiamo: nulla è più saporito di un tenero agnello”²².

¹⁸F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Carocci editore, Roma 2012, p. 62.

¹⁹Nietzsche accosta addirittura *malus* al greco *melas*, scuro: secondo la sua ricostruzione *malus* avrebbe indicato «l'autoctono preariano del suolo italico», dai colori scuri, la cui pelle si distaccava dalla «bionda razza dominante, cioè quella ariana dei conquistatori» (cfr. *Genealogia*, p. 19).

²⁰F. Nietzsche, *Genealogia*, p. 20.

²¹Ibidem.

²²Ivi, pp. 33-34.

L'uomo del *ressentiment* è debole come lo è l'agnello, e come lui nutre avversione per gli uccelli rapaci da cui non può difendersi e contro cui è impotente. Questo fatto non sorprende, è nella natura delle cose. Il tradimento della verità avviene in un secondo momento, quando il riconoscimento della propria debolezza inverte i valori trasformando in male le note descrittive del forte che è avvertito come un pericolo per sé. I rapaci sono cattivi e, per converso, chi è da loro più diverso è buono. È solo in questo modo che ciò che è distintivo dell'agnello, debole e incapace di difendersi, viene indicato come bene. Il posizionamento dei valori è insomma dato per negazione: non l'affermazione di sé, ma la negazione dell'altro. L'agnello è buono *in quanto non è* come l'avvoltoio. Il risentimento si esprime in questa negazione dell'altro camuffata dietro un giudizio morale. Non avendo la forza per affrontarlo apertamente ed uscirne vittorioso, il debole cova dentro di sé l'avversione al forte senza però ammetterlo neanche a se stesso; la stessa vendetta è celata agli occhi di sé e degli altri dietro la pretesa di giustizia

“Noi buoni — *noi siamo i giusti*” — quello che esigono, non la chiamano ritorsione, ma “trionfo della *giustizia*” quello che odiano non è il loro nemico, no! essi odiano “l'ingiustizia” “l'empietà”, quello in cui credono e sperano non è la speranza della vendetta, l'ebbrezza della dolce vendetta (“più dolce del miele” — così già la chiamava Omero), ma la vittoria di Dio, del Dio *giusto* sugli empi; quel che resta loro da amare sulla terra, non sono i loro fratelli nell'odio ma i loro “fratelli nell'amore”, come essi dicono, tutti i buoni e i giusti della terra²³.

La morale del risentimento nasce insomma non dall'affermazione di un bene, ma da una negazione:

Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante sì pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un “fuori”, a un “altro”, a un “non io”: e questo no è la sua azione creatrice²⁴.

Il risultato è quello di un immeschinimento, di un ideale di miglioramento che in realtà, allontanando dall'espressione della forza vuole rendere ognuno mediocre. L'uomo smette allora di essere oggetto di timore, ma per la stessa ragione non è più neanche venerabile. Ed è questo per Nietzsche il vero nichilismo: essere divenuti «stanchi dell'uomo»²⁵.

Torniamo a questo punto a Scheler, perché lo stesso schema del risentimento come negazione-negata si trova anche nella fenomenologia offerta nel suo saggio del 1912. Vi leggiamo come il risentimento nasca da un paragone perdente, e in primo luogo va sottolineato proprio il fatto che abbia origine da un *paragone*, ossia dal tentativo di definirsi per comparazione²⁶. Per il fenomenologo di Mo-

²³Ivi, p. 37.

²⁴Ivi, p. 26.

²⁵Ivi, p. 33.

²⁶Cosa ben diversa dalla definizione di sé all'interno di una relazione.

naco le persone elevate non avvertono infatti alcun bisogno di paragonarsi ad altri: semplicemente affermano se stessi. In loro non matura alcun desiderio di vendetta proprio perché l'asserzione della propria persona è estranea a qualsiasi confronto e, quindi, non è esposta alla possibilità di percepirsi come perdenti in una competizione. Anzi la persona elevata, certa del proprio valore, è disposta ad ammettere anche quello altrui. Viceversa, gli uomini comuni si valutano sempre nell'alveo di un confronto con altri che comporta vinti e vincitori. È qui che può trovare spazio quello che Scheler indica come "il morso avvelenato del risentimento": dall'esito perdente del confronto nascono passioni violente a cui però non viene dato spazio perché, proprio in quanto deboli, ci si trova incapaci di passare all'azione. L'avversione non è superata agendo, magari modificando il proprio pensiero e comunque impegnando la libertà, ma viene piuttosto repressa e occultata. L'incapacità a tradurre l'avversione in atti concreti può derivare dalla debolezza tanto fisica quanto spirituale, ma ciò che accomuna tutte le situazioni di questo tipo è che gli impulsi di vendetta vengono coltivati nel desiderio, senza essere mai realizzati. Tanto più questo processo è protratto nel tempo, tanto più tali desideri si trasformano in risentimento. L'odio non è proclamato apertamente, e poiché non si esprime con un'azione positiva, si manifesta nella negazione dell'altro e delle sue qualità. Di per sé l'odio potrebbe costituire una sana reazione di fronte a ciò che è giudicato come un male presente, assetto affettivo che comporterebbe adoperarsi per eliminare tale male. Nel caso del risentimento, invece, la critica non è mai costruttiva e i giudizi rimangono a livello demolitivo.

Come Scheler non si esime dall'osservare, fra l'altro, quando questa forma comparativa di valutazione diventa dominante il sistema della concorrenza si espande fino a diventare la struttura stessa della società. Se infatti il valore non è mai semplicemente affermato ma sempre colto come relativo, alla fine

si articola unicamente sul principio pratico di voler essere di più di ognuno nei confronti di tutti gli altri²⁷.

Come scrive Pupi, «l'ambizioso (Streber) è tale, non in quanto aspiri con tutte le sue forze ad un determinato valore magari in competizione con altri, bensì in quanto il superare gli altri è fine a se stesso ed è indipendente dall'oggetto conteso, che è al più un'occasione per togliere il senso di inferiorità che muove l'ambizione»²⁸. L'affermazione di Pankaj Mishra con cui abbiamo aperto queste pagine, che vede il risentimento come un'esperienza sempre più diffusa nel tentativo di commercializzare l'io, trova in questa analisi di Scheler una significativa convergenza. Il riconoscimento di beni personali e relazionali da realizzare costituisce un punto di arrivo in cui il soggetto libero può, per così dire, stare e

²⁷M. Scheler, *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, p. 45.

²⁸A. Pupi, *L'uomo risentito secondo l'analisi di Max Scheler*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 63/5-6 (1971), pp. 575-604, cit. p. 577.

dimorare. La loro realizzazione richiede impegno, ma con dei limiti costituiti dalla custodia stessa di quei beni. Se invece i beni sono sempre colti in una dinamica competitiva, ne deriva una perpetua tensione che sfocia nell'autosfruttamento, rovesciandosi facilmente nel risentimento radicato nella percezione di non sentirsi all'altezza degli standard competitivi sempre crescenti²⁹. In questo contesto prestazionale, l'altro è insomma sempre un avversario che col suo impegno innalza il livello della prestazione richiesta. Il risentimento si affaccia allora insinuoso all'orizzonte del soggetto che, se non si sottrae al meccanismo competitivo di tale crescente pretesa, trova nello stratagemma di negare il valore altrui un'arma occulta per arginare il rischio di un confronto che lo veda deficitario.

È importante mettere a fuoco la particolarità della struttura negativa di questo risentimento. Il problema etico non si gioca infatti nel semplice disconoscimento di un valore o nel non ritenere che qualcuno lo possieda. Se così fosse, il giudizio rimarrebbe comunque iscritto nell'orizzonte aletico e potrebbe essere detto vero o falso. Ciò di cui parlano Nietzsche e Scheler è invece una contrapposizione taciuta e non riconosciuta. La struttura di questa negazione è pertanto permeata di malafede, nel più genuino senso sartriano di menzogna a se stessi.

In questa dinamica, come già abbiamo visto con Nietzsche, il risentito attribuisce una sorta di forza creativa alla negazione, ma in realtà manca qualunque costruttività capace di dare origine al nuovo e

dalla semplice negazione di A intende produrre non semplicemente un non-A, bensì un B³⁰.

Per spiegare questa prospettiva oppositiva, Scheler addita la differenza che sussiste tra il convertito e l'apostata. Il primo abbraccia un nuovo credo convinto della sua veridicità: ha un contenuto positivo e lo afferma e in lui non c'è alcun risentimento. L'apostata invece più che nell'annuncio di una verità è polemicamente impegnato ad opporsi alla fede che ha abbandonato. Quando loda qualcosa non lo fa per le sue qualità intrinseche, ma con l'intenzione taciuta di negare e svalutare altro³¹. Si tratta di un'analisi pungente: ogni qualvolta i valori sono affermati *contro* qualcosa o qualcuno, lo schema rimane quello dialettico dell'opposizione e la definizione del bene finisce col dipendere, paradossalmente, dal male che vuole negare.

Come è noto, per Nietzsche la massima espressione di questo processo di mascheramento dell'odio si trova negli ebrei, il popolo sacerdotale per eccellenza. Un

²⁹L'assenza di un riferimento normativo limitante, la conseguente richiesta di una *performance* sempre crescente e l'autosfruttamento che ne deriva è stato acutamente messo in luce da Byung-Chul Han nella sua analisi di quella che ha definito "la società della stanchezza". Si veda Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, Gransasso Nottetempo, Milano 2012.

³⁰M. Scheler, *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, p. 59.

³¹Cfr. Ivi pp. 59-60.

popolo descritto come debole e incapace di difendersi dai suoi nemici, ma proprio per questo realizzatore della più grande trasvalutazione dei valori: l'aristocratica equazione per cui ciò che è nobile, potente e felice è buono, viene rovesciata nell'idea che siano i miserabili ad esserlo. L'apice sarebbe poi stato raggiunto con Cristo, presentato come salvatore dei poveri e degli oppressi: un'immagine il cui trionfo costituisce l'esito grandioso della vendetta sotterranea di quel popolo di schiavi

non rientra nella occulta magia nera di una veramente grande politica della vendetta, di una vendetta lungimirante, sotterranea, che guadagna lentamente terreno ed è preveggenza nei suoi calcoli, il fatto che Israele stesso ha dovuto negare e mettere in croce dinanzi a tutto il mondo, come una specie di nemico mortale, il vero strumento della sua vendetta, affinché "tutto il mondo", cioè tutti i nemici di Israele, potesse senza esitazione abboccare a quest'esca?³²

Con lui e successivamente con la Chiesa, viene consacrato l'uomo comune a scapito del nobile e del forte. I deboli abbandonano i propri nascondigli e, imponendo per vie sotterranee questo rovesciamento dei valori, realizzano una vendetta malsana a cui viene però dato il nome di perdono. Non esistono più veri ideali della forza vitale: la carità cristiana non è altro che la mistificazione dell'odio impotente, così come la sua secolarizzazione umanitaria costituisce per Nietzsche la malattia mortale dell'Europa: una «stanchezza che volge indietro lo sguardo, la volontà che si rivolta *contro* la vita»³³.

Pur nella sinteticità di queste note dobbiamo a questo punto distinguere due questioni, la cui chiarificazione permette di accogliere la profondità dell'analisi nietzschiana sul fenomeno psicologico ed etico del risentimento, senza però rimanere imbrigliati in alcune aporie che lo accompagnano dovute alla sua prospettiva antimetafisica. Si tratta, in altre parole, di distinguere la giustificazione della sua tesi dalla descrizione fenomenologica del risentimento come odio mascherato e vendetta inespressa.

Nietzsche, come sottolinea con particolare forza MacIntyre, di fronte al fallimento del tentativo di giustificare la morale senza fare ricorso ad una fondata teleologia, assume che i valori non possano che essere posti dalla volontà. È questo che gli atei volgari a cui Nietzsche dice di "essere arrivato troppo presto" non capiscono. Ecco allora che se non è possibile rinvenire alcuna normatività nel reale e men che meno nell'uomo, ma solo nel porsi della volontà, il valore non può che situarsi nella forza della volontà stessa. La preoccupazione genealogica dei concetti di valore e di bene si iscrive infatti in una situazione in cui, una volta proclamata la morte di Dio, non è più possibile orientarsi.

³²F. Nietzsche, *Genealogia*, p. 24.

³³Ivi pp. 7-8.

Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?³⁴

Sganciata da ogni metafisica trascendente³⁵, la morale non può più essere fondata (nel senso che non può trovare la sua giustificazione ultima ontologica e razionale). Nietzsche in fondo riconosce che una volta persa ogni teleologia occorre assumere l'enormità di essere noi stessi i creatori della morale, che i valori non sono riconosciuti ma *posti*. È quello che osserva MacIntyre ritenendo che il filosofo di Lipsia sia *il* filosofo morale della nostra epoca.

Il risultato storico di Nietzsche fu di capire più chiaramente di qualsiasi altro filosofo (...) non solo che quelli che si spacciavano per appello all'obiettività erano di fatto espressione di una volontà soggettiva, ma anche la natura dei problemi che ciò poneva alla filosofia morale³⁶

Privata della teleologia, la morale non può insomma pretendere di essere giustificata se non a partire dalla volontà soggettiva. Ne *La gaia scienza* dopo aver schernito l'idea di fondarla sui sentimenti morali o sull'imperativo categorico, continua MacIntyre, il pensatore prussiano trae la coraggiosa conclusione che

se la morale non è altro che una serie di espressioni di volontà, la mia morale può essere soltanto ciò che crea la mia volontà. (...) Io stesso devo ora condurre all'esistenza "nuove tavole dei valori"³⁷

In questa prospettiva si capisce come nelle pagine della *Genealogia* si insista sul valore descrittivo e non valutativo dei termini di buono e malvagio — una descrizione di ciò che la vita presenta come vittorioso o perdente — e come la loro trasposizione nella sfera assiologica sia appunto un posizionamento della volontà. L'occultamento di questa realtà e la pretesa oggettività e universalità costituiscono allora, come abbiamo visto, una rivincita sotterranea del debole che, non potendo affermare se stesso, nega l'altro trincerandosi dietro un ideale che lo difenda. Un ideale che secondo Nietzsche diventa peraltro una gabbia per lo

³⁴F. Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 125, Milano, Adelphi, 1977, p.163.

³⁵Un interessante saggio che comunque legge Nietzsche come metafisico, intendendo la metafisica come ontologia, è quello di John Richardson, *Nietzsche's System*, Oxford University Press, New York – Oxford 1996.

³⁶A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando Editore, Roma 2007, pp. 151-152.

³⁷Ibidem. MacIntyre osserva poi come l'osservazione di Nietzsche sia *storicamente* valida, come risposta alla situazione di fatto dell'uso delle proposizioni morali nella modernità, mentre «compie una generalizzazione illegittima dalla situazione del giudizio morale nella sua epoca alla natura della morale in quanto tale» (Ibidem).

stesso debole attraverso la creazione del concetto di colpa di cui lui stesso diviene vittima³⁸.

Da questo ruolo della volontà nella creazione dei valori deriva allora la celebrazione della forza vitale che ne permette il dispiegamento gioioso. Il punto che Nietzsche trascura, però, è che, a ben vedere, debole e forte sono concetti relativi nel senso che si danno solo in relazione ad altro da sé: la loro definizione è sempre dipendente dalla sollecitazione esterna che ne saggia la capacità di resistenza. Anche per la forza esiste dunque un limite che non è altro che il darsi del reale. E proprio qui troviamo un punto debole dentro la stessa impostazione nietzschiana che mette in questione una premessa su cui poggia l'intero discorso. La forza di cui si parla è sempre quella vitalista che si traduce e manifesta in azione vigorosa, ma non contempla che quella che designa come la vittoria degli schiavi sia proprio un diverso tipo di forza, il trionfo di una volontà potente che ha seguito altre strade. Rimane insomma irrisolto, o per meglio dire non posto, il problema del perché ritenere i valori della forza vitale come veri e quelli dell'astuzia come falsi. Se infatti "abbiamo cancellato via l'orizzonte" con la morte di Dio, allora nessun potere può rivendicare la pretesa di essere valido in sé se non in quanto posto dalla volontà. Ecco allora che la volontà può porre come valore quello dell'astuzia che potrebbe, in quanto tale, contemplare anche l'inganno di far passare i valori posti dalla propria volontà creatrice come universali. Da dove deriva il valore della verità se è la volontà a porre i valori? Quando Nietzsche indica i sacerdoti come i più cattivi di tutti sta in realtà dando un giudizio di valore ponendosi inconsapevolmente egli stesso nella posizione del risentito. Se la sua ricostruzione della vittoria degli schiavi fosse vera (possiamo assumerla come ipotesi metodologica per saggiare la tenuta del suo stesso discorso) si tratterebbe

³⁸Il passaggio dalla dimensione descrittiva a quella assiologica del concetto di buono e malvagio è infatti reso possibile dall'idea del *libero volere* e che si sia responsabili del proprio agire, un'idea che Nietzsche ritiene essere una nefasta invenzione: «quella così temeraria, così funesta invenzione dei filosofi, che venne allora per la prima volta operata in Europa, l'invenzione del "libero volere"» (F. Nietzsche, *Genealogia*, p. 58). È frutto della trasformazione dei valori ad opera del risentimento, leggiamo nei suoi testi, l'idea che la forza non sia una espressione istintiva della vita e sia invece un'azione volontaria del soggetto. Nella prospettiva Nietzschiana come il tuono non può essere separato dal lampo, così chi è forte non può che manifestare la propria forza. Ecco perché «non v'è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini» (F. Nietzsche, *Genealogia*, p. 33). Il rapace non può che agire per quello che è: è allora il risentimento che, tentando di livellare tutti nella mediocrità del debole, porta a leggere tale forza come una colpa. Con la creazione dell'ideale ascetico secondo Nietzsche la colpa viene poi posta come spiegazione casuale di ogni sofferenza: l'uomo è liberato dal nichilismo della casualità, ma interiorizza il dolore trasformandosi in peccatore. Va notato che è indubbio che storicamente la colpevolizzazione del dolore si sia data e si dia, tuttavia proprio negli scritti di quel popolo ebraico che Nietzsche ritiene essere "un popolo risentito di schiavi" troviamo (tanto dell'Antico come nel Nuovo Testamento) la negazione di tale lettura, a partire dal libro di Giobbe interamente dedicato al dolore innocente, fino alla correzione di questo accostamento che si trova in *Gv* 9, 1-3 e *Lc* 13, 1-5.

della vittoria di una forza diversa da quella vitale, ma pur sempre forza.

Troviamo qui, allora, una questione importante. A ben vedere, infatti, la fecondità dell'analisi nietzschiana del risentimento, l'aver mostrato la falsificazione del mondo che porta con sé, richiede comunque una idealità non posta dalla volontà stessa; implica il riconoscimento, che esige però a questo punto una giustificazione e quindi il recupero di una qualche forma di teleologia, di un valore dato, fosse anche quello della forza vitale celebrata da Nietzsche.

La questione della forza e della potenza vitale merita però qualche ulteriore considerazione.

Friedrich Nietzsche definisce l'idea cristiana dell'amore il fiore più raffinato del risentimento. (...) Questa tesi paradossale — solo che si consideri adeguatamente l'enorme rivolgimento che conduce dall'idea antica dell'amore a quella cristiana, cosa che Nietzsche ha fatto invece in maniera insufficiente e inesatta — lo è molto meno di quanto possa apparire a prima vista. Anzi la spiegazione che Nietzsche ne dà è più profonda e degna di seria considerazione di qualsiasi altra mai formulata in questa direzione. Lo sottolineo tanto più perché la considero in ultima analisi completamente falsa³⁹

A partire dalla seconda metà del suo saggio, Scheler argomenta con forza come ad essere una manifestazione di risentimento non sia affatto il cristianesimo, ma la filantropia moderna e la morale borghese che ne costituiscono la degenerazione. Per lui il cristianesimo è piuttosto espressione di forza e di tensione verso l'alto, così come l'amore che profonde si basa su

un vigoroso senso di essere al sicuro, di poggiare su un terreno saldo, di essere stato nell'intimo salvato e dell'invincibile ricchezza della propria esistenza e vita e, su questa base, la chiara consapevolezza di poter cedere il proprio essere e avere. Qui l'amore, l'offerta, l'aiuto, la donazione di sé al più piccolo e al più debole sono un traboccare spontaneo di forza accompagnato da gioia e intima pace⁴⁰.

Scheler vede come sia a partire da questa sicurezza che il cristiano si prende cura dell'altro. Non ha un motivo per donare e, come osserva Pupi commentandolo, «il povero, il malato, il peccatore non sono amati perché tali, ma nonostante che siano tali: l'amore li investe per virtù e generosità propria, senza nessun interesse»⁴¹. La filantropia moderna, invece, imita l'amore ma, lungi dal sorgere dalla sovrabbondanza e dalla sicurezza, costituisce una fuga da sé. Il fenomenologo di Monaco descrive l'amore secolarizzato per i poveri, i deboli e gli oppressi come una scusa per nascondersi dalla propria debolezza e, in fondo, come un'invidia repressa contro i valori che gli sono opposti, contro la ricchezza, la forza e la potenza. Un odio occultato insomma, un'avversione che non cita mai il suo oggetto, ma che si manifesta sotto la forma di “amore per qualcosa”.

³⁹M. Scheler, *Il risentimento*, p. 29.

⁴⁰Ivi, pp. 37-38.

⁴¹A. Pupi, *L'uomo risentito*, p. 586.

A ben vedere, però, anche nel testo scheleriano il valore supremo è costituito dalla potenza e dal valore vitale, a partire dal quale sono valutati i fenomeni psichici e i moti dell'animo. Ecco perché nelle sue pagine, analogamente a Nietzsche, troviamo quasi inevitabilmente legati risentimento e debolezza corporea o spirituale. L'insistenza sulla potenza finisce infatti col creare una sorta di circolo vizioso analogo a quello di Nietzsche: chi è debole, per quella stessa debolezza non passa all'azione e in lui si genera il risentimento. Questo a sua volta inibisce l'azione accrescendo la debolezza che è fonte del risentimento. Tale concezione, in fin dei conti, *relega la questione del risentimento ad una categoria di uomini*. Da un lato per Nietzsche non esiste una uguaglianza ontologica tra gli uomini, o si è avvoltoi o si è agnelli, o dominatori o schiavi. Il risentito è l'uomo fragile e sotterraneo, il miserabile e plebeo. Il forte, colui che è capace di dominare con la sua potenza — di cui Napoleone, «sintesi di *disumano* e di *superumano*», è l'icona storica⁴² —, ne è invece immune. A sua volta in Scheler troviamo che è l'uomo comune a soccombere al risentimento, diversamente dalle persone elevate. Per entrambi i deboli sono *strutturalmente altro* dai forti che, pertanto, sono esenti dall'esperienza del risentimento che appartiene solo ai primi. Non nel senso che, di fatto, non tutti possono dirsi risentiti, ma di diritto: solo alcuni *possono* chiudersi nella logica meschina del risentimento. Non conoscendo l'impotenza che nasce dal paragone con l'altro, gli aristocratici (Nietzsche) e gli uomini elevati (Scheler) semplicemente affermano se stessi con un sentimento gioioso della vita. Né l'uno né l'altro filosofo prendono in considerazione l'intima lotta dell'uomo reale che scopre in sé forza e debolezza, che tende al vero e al tempo stesso alberga l'inclinazione a proteggersi falsificando la realtà di fronte a sé e agli altri. La sua è una forza limitata che, a ben vedere, si palesa *anche* nell'impegno ad abbattere una resistenza interiore con cui deve comunque fare i conti. E poiché il limite intesse la realtà, la sua negazione è un frutto del risentimento tanto quanto la trasvalutazione dei valori.

Proprio il rifiuto della malafede che struttura il risentimento richiede allora di riconoscere in sé e negli altri la debolezza, colta appunto come il limite sempre modificabile della fortezza. È certamente possibile ed auspicabile non cadere in una prospettiva di avversione impotente e repressa, ma non perché il risentimento appartenga strutturalmente ad una categoria di persone *totalmente altra da noi*. Come osserva Primo Levi, siamo sempre tutti un po' tentati di soccombere alla tentazione manichea che abolisce le mezze tinte rendendo più facile la nostra interpretazione del mondo. Tuttavia, benché «questo *desiderio* di semplificazione è giustificato, la semplificazione non sempre lo è»⁴³. Per il limite del reale e per la pluralità degli uomini, nella trama delle relazioni che si dipanano nel tempo ogni

⁴²F. Nietzsche, *Genealogia*, p. 42.

⁴³P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 2007, p. 25.

soggetto è esposto all'esperienza dell'impotenza e il risentimento può pertanto affacciarsi come possibilità in momenti diversi nella vita di chiunque. È chiaro che non si tratta di dire che *siamo tutti risentiti* — questa affermazione ricadrebbe nella logica della negazione del valore che è propria del risentimento —, ma che solo astrattamente l'essere umano può davvero annoverarsi in modo definitorio tra i forti o tra i deboli. Peraltro, è proprio tenendo presente questa realtà dell'umano che il rifiuto del risentimento acquista valore etico, poiché si situa nel dominio della libertà e non in quello deterministico di un'ontologia che non la contempra.

2 IL RISENTIMENTO ROVESCiato: IL DOVERE DI NEGARE IL NEGATIVO

Se per Nietzsche e Scheler il risentimento è generatore di un'etica sotto il segno della falsità, un intellettuale come Jean Améry⁴⁴ recupera la struttura negativa del *ressentiment* rovesciandola: è proprio il valore etico (oltre che storico e politico) della verità ad esigere una negazione del forte malvagio e vittorioso. Qui il risentimento non crea valori, ma li presuppone e si erge a loro protezione. Non forgia una nuova morale, ma ne è l'espressione: si presenta come un dovere, col suo carico di obbligazione. Potremmo dire che per il filosofo naturalizzato belga essere risentiti è un dovere nel momento in cui il male rischia, a diverso titolo, di venire archiviato come un incidente storico, mentre la preoccupazione di pacificazione relazionale e sociale abbandona le vittime alla solitudine di una narrazione rarefatta. Una preoccupazione non banale, possiamo aggiungere, posto che l'identità presente di ciascuno è carica ed intessuta della propria storia, tanto che il suo misconoscimento porta ad un disconoscimento dell'identità del soggetto.

Mi riprometto di giustificare una condizione psichica che viene considerata negativamente sia dai moralisti che dagli psicologi: i primi la reputano una macchia, gli altri una sorta di malattia⁴⁵.

Con queste parole Améry rivendica il valore positivo del risentimento. Catalogarlo nell'alveo della malattia, come alcuni fanno, sarebbe già sufficiente per distruggerne la portata etica. Per chi lo considera una patologia, si tratterebbe di una sorta di invalidità fisica e psichica che mantiene nel passato chi lo prova: lo incatena al male subito impedendogli di avanzare nell'esistenza, inibendo la capacità di vedere il bene presente e di proiettarsi verso un futuro aperto e

⁴⁴Jean Améry, pseudonimo di Hans Chaim Mayer, nasce a Vienna nel 1912 in una famiglia ebrea. Nel 1938 emigra in Belgio e si unisce ai gruppi della resistenza, ma viene catturato nel 1943. Sopravvissuto alle torture della Gestapo e poi ad Auschwitz, al termine del conflitto abbandona il proprio nome tedesco e rifiuta totalmente la lingua madre. Muore suicida nel 1978. Così scrive di lui Levi: «Hans Mayer, alias Jean Améry, il filosofo suicida, e teorico del suicidio, (...): fra questi due nomi sta tesa la sua vita senza pace e senza ricerca della pace» (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 99).

⁴⁵J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, p. 113.

non determinato da quello stesso male. Alcuni psicologi parlano dei tratti della personalità distorti a causa delle violenze subite di molte persone che, come Améry, sono sopravvissute al lager, forgiando il concetto di “sindrome da campo di concentramento” per delineare il nuovo quadro patologico che si è venuto a creare.

A questo proposito dobbiamo fare due osservazioni.

La prima verte sullo spostamento dell'attenzione dall'oggetto della denuncia al soggetto denunciante. Assimilando il risentimento a quello di una condizione patologica lo si priva infatti del suo contenuto intenzionale. Ci si chiede come *guarire* il risentito, eludendo il problema che sta a lui più a cuore, ossia la denuncia del male subito e il riconoscimento della responsabilità di chi lo ha compiuto. Se si tratta di una patologia, si devono controllare i sintomi e soprattutto rimuovere le cause che, però, vengono a questo punto situate all'interno del soggetto, mentre non ci si interroga sulla verità o falsità del giudizio di male su cui si basa il risentimento stesso. Peraltro, proprio questo movimento non fa che alimentare il risentimento, perché il male di cui vuole essere denuncia è ulteriormente obliato.

Non a caso Améry al sentir parlare di tratti distorti del carattere ripensa alle proprie braccia contorte dietro la schiena durante la tortura subito dopo l'arresto da parte della Gestapo, fatto che gli impone

di ridefinire il nostro essere distorti come forma di una umanità moralmente e storicamente più elevata rispetto alla sana dirittura⁴⁶.

È insomma la banalizzazione del male, la sua narrazione addomesticata per la convenienza sociale ad essere deviata, non la sua denuncia.

È chiaro che il risentimento racchiude una contraddizione, di cui peraltro Améry è consapevole, poiché il soggetto risentito rimanendo rigidamente ancorato al passato ne esige il rovesciamento nonostante l'irreversibilità di ogni avvenimento storico. In *questo senso* l'uomo del risentimento è distorto e dissociato. Tuttavia ritiene che questa contraddizione vada non solo accettata, ma anche assunta, perché così come non è possibile disfare ciò che è accaduto, Améry considera altrettanto impercorribile un cammino che si proietti in avanti verso un futuro comune tra vittime e colpevoli. Rimanere con lo sguardo fisso sul male ricevuto, impedendogli di scomparire come un semplice dato del passato, da un lato significa rivendicare la verità del proprio giudizio morale, dall'altro mantiene l'attualità di ciò che è stato compiuto o omesso, riconoscendolo nelle persone che rifiutano di assumersene la responsabilità.

La seconda osservazione in merito alla concettualizzazione del risentimento come una malattia non è che l'esplicitazione della prima: se si tratta di una manifestazione patologica, si situa al di fuori dell'orizzonte della libertà, con la

⁴⁶Ivi p. 120.

conseguente eliminazione di ogni responsabilità. Si può prendere atto che qualcuno è risentito, magari dolersene, ma non si considera la possibilità che lui *voglia esserlo*, che tale condizione sia assunta liberamente e che quello che cerca non è la commiserazione, ma, a torto o a ragione, l'approvazione.

Il riferimento alla libertà fa da cerniera per analizzare l'altra obiezione alla giustezza del risentimento a cui ha fatto riferimento Améry, ossia quella dei moralisti che lo ritengono una *macchia morale*. Il primo interlocutore è chiaramente Nietzsche per cui «l'uomo del *ressentiment* non è né schietto né ingenuo né onesto e franco con se stesso»⁴⁷, anche se tra i suoi avversari teorici si situano pure persone desiderose di riconciliazione come Gabriel Marcel.

Il risentimento di cui parla Améry pretende di avere pieno e positivo valore morale perché permette di affrontare il conflitto irrisolto nella prassi storica. Là dove l'opinione pubblica empatizza con le vittime, non sorge alcun risentimento, mentre emerge là dove il tentativo di riabilitazione dei responsabili o della comunità sembra sopire il riconoscimento delle vittime in quanto tali. Il contesto storico in cui si muove il nostro Autore è quello della Germania postbellica, dei crimini del nazismo e della persecuzione subita, ma può essere pensato in relazione a qualsiasi tipologia di male e all'interno di diverse dimensioni sociali e comunitarie.

Il suo obiettivo è quello di rendere esistenzialmente reale la colpa per il colpevole. Leggiamo infatti che

i miei sentimenti (...) esistono affinché il delitto divenga realtà morale per il criminale, affinché egli sia posto di fronte alla verità del suo misfatto.⁴⁸

Una verità non oggettiva, nel senso che non può essere guardata esternamente come un oggetto fisico o logico tra gli altri, ma una verità morale che venga percepita interiormente mettendo in questione il soggetto stesso. È per questo che ad Améry non basta sapere il colpevole in carcere.

Il misfatto che al suo agire non è vincolato dalla propria coscienza, comprende l'azione solo in quanto oggettivazione della sua volontà, non in quanto evento morale.⁴⁹

Perché sia vissuto così, occorre che il contesto lo porti ad essere prossimo alla vittima, desiderando lui stesso di invertire il tempo e annullare quanto è accaduto. E per questo nella sua prospettiva il risentimento, che continua a far sentire il male e a renderlo vivo, costituisce un dovere nei confronti della verità, a livello personale, storico e politico. Sottolineare questa dimensione interiore della presa di coscienza del male è fondamentale per capire la posizione di Améry. Non si tratta solo di mantenere viva la memoria: quella, ritiene, è al massimo una preoc-

⁴⁷F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, p. 27.

⁴⁸J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, p. 122.

⁴⁹Ivi p. 122-123.

cupazione della società per la propria sicurezza, per evitare che qualcosa di simile si ripeta; ciò che lui cerca è piuttosto, come si è detto, che il misfatto divenga *verità morale* per colui che lo ha compiuto e per coloro che lo hanno permesso.

La pretesa di verità del risentimento qui proposto è pertanto centrale e si sottrae nettamente all'accusa di falsificazione dei valori di cui parlano Nietzsche e Scheler. Non solo, è anche suffragata *dall'ammissione del risentimento* che viene accettato e dichiarato, con una dinamica pertanto opposta a quella della malafede.

Occorre fare, a questo punto, due ulteriori rilievi. In primo luogo vale la pena mettere in evidenza il riconoscimento di una dimensione relazionale ampia che sottrae la questione del male subito e compiuto alla sola dualità del rapporto tra vittima e malfattore. Perché la vittima non sia abbandonata in una solitudine che costituisce un nuovo *vulnus*, è necessaria una condivisione intersoggettiva comunitaria — chiaramente a seconda dell'oggetto la comunità di cui si parla ha un'ampiezza differente — della verità sull'accaduto; una condivisione che permette il riconoscimento sia della realtà storica che accomuna gli individui e ha segnato l'identità di una comunità, sia di chi a diverso titolo è stato protagonista degli avvenimenti. In questo senso la dimensione personale e politica si intrecciano e si sostengono mutuamente. Il conflitto non rimane solo interiore, nella persona di chi ha subito il male, ma viene esteriorizzato, e questo avviene

se entrambi, sopraffatti e sopraffattori, intendono dominare un passato che pur essendo radicalmente antitetico è tuttavia anche un passato comune.⁵⁰

Améry vuole che nei colpevoli nasca, proprio generato dal risentimento, la sfiducia in sé, e ritiene che sia attraverso di esso, e non attraverso la riconciliazione, che vittime e colpevoli possono non annullare, ma integrare quanto è accaduto nella più ampia storia che ne segna l'identità. È da tale prospettiva che, scrive riferendosi concretamente agli anni del regime nazista, così anche la Germania

arriverebbe a comprendere (...) la sua passata adesione al Terzo Reich come la totale negazione non solo di un mondo minacciato da guerra e morte, ma anche delle proprie migliori origini; allora non rimuoverebbe, non occulterebbe più quei 12 anni (...) e li rivendicherebbe invece in quanto concreta negazione del mondo e di sé, in quanto suo patrimonio negativo.⁵¹

La denuncia del male che impedisce di rubricarlo in un passato accidentale, permette insomma a chi lo ha compiuto di mostrare per contrasto la propria identità, rifiutando che quel male la definisca e la esprima. Il risentimento ha insomma il ruolo sia personale, sia storico e politico di portare alla negazione “della nega-

⁵⁰Ivi, p. 131.

⁵¹J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, p.132.

zione”⁵², ossia al riconoscimento del male compiuto e al suo rifiuto senza però rimuoverlo occultandolo. Solo in quel modo si giungerebbe alla pacificazione del risentimento rendendolo inutile.

Benché in un «saggio amaro e gelido»⁵³, come lo ha definito Primo Levi, difendendo la portata veritativa del *ressentiment* come protesta contro il male Améry assume una prospettiva che mette in luce un aspetto importante della realtà relazionale del risentimento stesso, che non può più essere considerato solo come un problema di chi lo prova. Da un lato svela, infatti, l’ingiustizia del tentativo di risolverlo colpevolizzando il soggetto: guardandolo come malattia e come male morale, si elude la domanda che racchiude e che lo anima, ossia il riconoscimento del male subito e la condivisione di tale riconoscimento. Dall’altro sottolinea appunto la necessità di identificare intersoggettivamente il male, poiché solo in un contesto veritativo è possibile costruire un futuro comune che non taciti la realtà vittimaria di chi lo ha subito. Il riferimento che questo autore fa alla storia europea e tedesca, nella tragicità degli avvenimenti che l’hanno segnata, è solo un esempio, ma particolarmente illuminante: analogamente al pentimento, che non può che essere personale, anche per le comunità allontanare dalla definizione di sé il male compiuto richiede il suo riconoscimento e la sua assunzione.

Pur accogliendo la positività di questa esigenza veritativa, non si può omettere, però, che l’antropologia implicita all’impostazione di Améry (che non a caso rifiuta qualunque significatività morale del perdono anche a livello personale) è profondamente pessimista. L’esperienza subita lo giustifica *esistenzialmente*:

Chi ha subito la tortura non può più sentire suo il mondo. L’onta dell’annientamento non può essere cancellata. La fiducia nel mondo crollata in parte con la prima percossa, ma definitivamente con la tortura, non può essere riconquistata. Nel torturato si accumula lo sgomento di avere vissuto i propri simili come avversi: da questa posizione nessuno riesce a scrutare verso un mondo in cui regni il principio della speranza.⁵⁴

⁵²Una negazione diversa da quella vista con Scheler e Nietzsche: non si tratta dell’occultamento della *propria negazione dell’altro* che fa cadere nella malafede, ma nella negazione come rifiuto del male realizzato e subito.

⁵³P. Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 102.

⁵⁴J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, pp. 81-82. La stessa cultura che manifesta l’altezza del pensiero di un popolo e che è eredità in cui si è forgiata l’identità di Améry diventa sospetta, si frantuma nell’orrore del male subito: «il patrimonio spirituale e estetico era ormai divenuto indiscussa e indiscutibile proprietà del nemico. Un compagno aveva suscitato la micidiale ira di una SS, quando, interrogato circa la sua professione, aveva insensatamente detto la verità definendosi germanista. Credo che in quello stesso periodo Thomas Mann laggiù negli Stati Uniti abbia affermato: “Dove sono io è la cultura tedesca”. L’ebreo tedesco detenuto a Auschwitz non avrebbe potuto avanzare una tesi tanto ardita, nemmeno se per caso fosse stato Thomas Mann (...). Ad Auschwitz il singolo individuo isolato doveva invece cedere anche all’ultima SS tutta la cultura tedesca (...). Lo spirito alla fine necessariamente doveva dichiararsi impotente di fronte alla realtà» (Ivi, pp. 38-39).

La comprensione del motivo esperienziale dell'assenza di speranza non esime dal notare, però, che la radicalizzazione di questo sguardo negativo sull'uomo al tempo stesso contraddice un'altra esperienza: quella della libertà volta alla difesa e alla realizzazione del bene, il cui posizionamento ha condotto lo stesso Améry e tanti altri a subire il male che ne ha distrutto la speranza. Quest'uomo sopravvissuto agli orrori del Nazismo afferma che lo spirito di conciliazione, definito come «soggettivamente quasi sempre ambiguo e oggettivamente antistorico»⁵⁵ non costituisce una strada per l'assunzione della responsabilità morale e storica e che solo il risentimento può ottenere tale risultato. Avendo toccato con mano la bassezza e la profondità del male di cui è capace l'uomo, Améry non riesce a rendersi conto che la vastità di quel male è segno negativo della grandezza di bene di cui l'essere umano libero è quindi capace. Il male costituisce un problema così devastante solo perché è il frutto di azioni libere, perché *poteva essere altrimenti*. Ed è su questo altrimenti che si può ricostruire. Per farlo occorre però poterlo guardare senza fermare lo sguardo solo sul male realizzato, riconoscendo la trascendenza del soggetto rispetto alla sua azione. Améry guarda con astio alla conciliazione tra gli uomini ritenendo che questa debba essere necessariamente un risultato costruito sulla falsificazione del dato o sul compromesso; obliterando l'aspetto positivo della libertà si trova pertanto incapace di vedere la possibilità di una reciproca riapertura all'altro che, assieme al riconoscimento della realtà data e degli atti compiuti, attesti la libertà e la sua capacità di novità.

3 PER UN'ETICA NEL RISENTIMENTO

Mentre nei primi autori che abbiamo considerato troviamo la delineazione di un'etica che nasce *dal* risentimento, Améry ci propone un risentimento pienamente inserito *nell'*etica. Nietzsche e Scheler lo assegnano al debole, Améry lo rovescia e ne fa vessillo di forza contro il male. In tutte queste riflessioni non si considera mai che, in primo luogo, il risentimento ha i tratti di un'esperienza interiore, psicologica e affettiva, con cui il soggetto libero, e pertanto morale, deve in primo luogo *fare i conti*.

Occorre dunque dire qualcosa sul risentimento nella sua dimensione più passiva, così come è espressa dall'etimologia della parola. Risentimento deriva infatti da *sentimentum* — che indica l'atto di sentire con i sensi — preceduto dalla preposizione *ri-*, che ne indica la ripetizione, avendo il tutto un significato oppositivo. Questa prospettiva ci permette di osservare *il fatto* del risentimento come un *tornare a sentire* che solo secondariamente interroga la libertà. Mettendo in luce alcuni tratti costitutivi di questo *ri-sentire* è allora possibile cogliere altri aspetti di un'etica che vogliamo indicare come etica *nel risentimento*, intesa come il posi-

⁵⁵Ivi p. 133.

zionamento libero del soggetto rispetto a una realtà interiore che investe proprio le strutture coinvolte nell'atto decisionale.

In primo luogo stringiamo il campo del ri-sentire che riguarda non qualsiasi tipo di male subito, ma quello che sembra coinvolgere altre libertà nel suo darsi. Più precisamente possiamo dire che riguarda il male vissuto *colto nel suo nesso con chi, a torto o a ragione, è percepito come sua causa*. Qui il soggetto dell'azione o del comportamento che ha causato il male che si ri-sente, non può che essere colto nella relazione con il proprio sé dolente. Intrecciate con l'oggetto, la persona e le sue azioni, si trovano anche le aspettative del soggetto, la colorazione valoriale che vi proietta la gerarchia dei beni assunta nel suo vivere, il ruolo assegnato all'altro nella propria vita. Di fatto il modo di porsi del soggetto entra nella costituzione dell'oggetto *in quanto oggetto*.

Ora, questa dimensione del vissuto intrecciata al saputo può far sì che la memoria del male subito possa portare con sé appunto quel sentire che ha accompagnato la costituzione dell'oggetto. Il ripensamento non è più allora solo rimemorazione, ma quasi un rivivere, poiché il sentire nuovamente rende presente il passato in modo differente dal semplice ricordo. Il ricordo mantiene vivo il passato perché ne conserva i nessi col presente, ma, per usare una terminologia ricoeuriana, ne rispetta il carattere di *passéité*. Il ri-sentire, invece, ripropone l'oggetto insieme alla risposta affettiva ed emotiva che ha accompagnato l'esperienza dell'oggetto e comporta una diversa presenzialità degli avvenimenti che solo astrattamente sono saputi come passati. Detto altrimenti, il corpo, coinvolto nel sentire, esige presenzialità e in questo modo a ciò che è accaduto viene negato in modo pratico il suo statuto di passato.

Il ri-sentire è colto allora come pre-morale nel senso che costituisce una situazione che chiama in causa la libertà senza esserne immediatamente il frutto, tuttavia proprio per il suo carattere intenzionale (è un sentire diretto a qualcosa e a qualcuno) e valutativo (è un sentire che racchiude un giudizio di disvalore) non può essere meramente rubricato tra le altre forme delle reazioni sensibili.

La *coscienza emozionata*, come la chiama Sartre, fa esperienza della realtà a partire dalla propria condizione emotiva tanto da rendere difficile la riflessione sul nesso che lega l'emozione e la qualità attribuita all'altro in quella situazione

“Lo trovo odioso *perché* sono in collera”. Ma questa riflessione è rara, e necessita di motivazioni speciali. Solitamente noi dirigiamo sulla coscienza emotiva una riflessione complice che coglie, certamente, la coscienza come coscienza, ma in quanto motivata dall'oggetto: “sono in collera *perché* è odioso”⁵⁶.

⁵⁶J.P. Sartre, *Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, Bompiani, 1962, p. 151. Il tema del rapporto tra coscienza e valori è da Sartre più ampiamente sviluppato nella sua opera principale, *L'essere e il nulla*. Come è noto, nell'impianto sartriano è sempre la coscienza, il per-sé, a creare i valori, tema che richiederebbe un'ampia disanima critica che supera l'economia di queste pagine. In questa sede richiamiamo la sua riflessione sulle emozioni solo per illustrare la partecipazione *vissuta* della

Considerare tutto questo in relazione al ri-sentimento permette di comprendere come in esso le situazioni e le persone che ne sono state in qualche modo protagoniste siano *presenti* appunto in modo *emotivizzato*: nel racchiudere e veicolare una valutazione negativa, il ri-sentire rende difficile comprendere se e fino a che punto la cattiva qualità attribuita appartenga veramente all'altro e non sia, piuttosto, alimentata dal modo in cui il soggetto rivive l'accaduto. In quel vissuto sembra che chi vi è incluso sia definitivamente e irrimediabilmente connotato da quella qualità.

Ricorrendo nuovamente all'analisi sartriana possiamo dire che

l'orribile è adesso nella cosa, nel cuore della cosa, ne è il tessuto affettivo e ne è costitutivo. Così attraverso l'emozione una qualità schiacciante e definitiva della cosa ci appare. Ed è questo che supera e mantiene la nostra emozione⁵⁷.

È chiaro che, proprio per questo motivo, in tale percezione emozionata del mondo, ad un primo livello rimane dunque inevasa la questione della veridicità della colorazione qualitativa con cui viene letto e interpretato. Come scrive Sartre, noi *siamo* quell'emozione e per questo la coscienza

è prigioniera di se stessa, nel senso che non determina questa credenza che si sforza di vivere, e ciò avviene proprio perché la vive e perché viene assorbita dall'atto di viverla⁵⁸.

Ed è proprio a partire dalla forza del ri-sentire che emergono alcune esigenze etiche su cui è necessario riflettere. Come abbiamo avuto modo di osservare, per Nietzsche e per Scheler il risentimento appartiene ai deboli e i forti ne sono privi. Ma a ben veder, propriamente la debolezza non è altro che il limite della forza. Là dove la forza non è più, dove viene meno, parliamo di debolezza. La forza è capacità di resistenza a sollecitazioni, nella dimensione fisica come in quella psichica o spirituale, ed è pertanto sorprendentemente conoscibile solo nella relazionalità. A sua volta la vulnerabilità, per converso, è una questione relazionale, poiché il *vulnus* è sempre ricevuto. La fedeltà al reale, esige dunque l'accoglienza della finitezza che a sua volta permette di riconciliarsi anche con il limite del proprio volere e del proprio sentire⁵⁹.

Troviamo qui un ulteriore motivo per accogliere l'esperienza del risentimento come dato, come una manifestazione del limite di sé, ma non necessariamente di una colpevolezza. L'essere umano non è infatti una coscienza astratta, né semplicemente un essere pensante e volente, ma anche un essere corporeo che reagisce con un dinamismo al tempo stesso proprio e intrecciato con i moti dell'animo. Ed

qualità percepita nell'oggetto.

⁵⁷Ivi, p. 146.

⁵⁸Ivi, p. 145.

⁵⁹Ciò che può costantemente trascendere questo limite è la struttura desiderativa che, appunto, implica l'apertura a ciò che ancora non è con pienezza.

è per questo che la qualità colta o attribuita emotivamente non è semplicemente saputa, ma anche vissuta, con tutta la forza del sentire⁶⁰.

La prima *esigenza etica* che si apre *nel* risentimento, proprio e altrui, è dunque quella di un omaggio alla verità, vale a dire di ri-conoscere il proprio e altrui risentire come un dato di realtà non immediatamente rubricabile nell'ambito del disvalore morale: in primo luogo è la manifestazione della realtà ontologica ed esistenziale del fatto che l'essere umano è una persona, e pertanto è relazionale, e corporea, quindi attraversata dal sentire.

L'ineludibile primato teorico della verità anche nella sua traduzione prassica richiede la disponibilità a riconoscere il darsi dei propri stati affettivi in primo luogo come verità di esperienza, a prescindere dal possibile giudizio di valore o di disvalore nei loro confronti. Da parte di chi invece non è il soggetto del risentimento, l'assenso al reale richiede, come primaria esigenza etica, l'accoglienza del valore intenzionale dello stesso ri-sentire e, quindi, dell'informazione che pretende di dare su ciò che è "altro" rispetto a chi lo vive. Il sentire, e di conseguenza il risentire, ha infatti un contenuto informativo che va considerato. Un'informazione sulla presenza (vera o percepita) di un male e di un danno, sull'esistenza di una o più cause libere di quel male, sullo stato sofferente di chi lo ha subito (o crede di averlo subito). È in questa prospettiva che risulta interessante recuperare la denuncia di Améry implicita nel suo rifiuto di considerarlo una patologia. Come abbiamo visto, ritenerlo una malattia annulla infatti il suo *in-tendere* e pone il problema *nel soggetto* a prescindere dall'analisi della causa di quel sentire. Un'*etica nel* risentimento richiede allora di pensare alla questione in primo luogo non a partire dal soggetto isolato, ma dalla relazione: non si tratta di *correggere* chi lo prova (quasi abbracciando quello che Foucault denuncia come la *normalizzazione* rispetto ad uno standard che non dia problemi), ma di prendere in esame entrambi i poli della relazione.

Una terza esigenza etica è quella di sottrarsi al sequestro del ri-sentire che, mantenendo presente il passato, finisce col trattenere nel passato il presente eliminando il futuro aperto dalla libertà. Possiamo qui riguardare l'osservazione di Scheler per cui il risentimento interiorizza l'impotenza davanti al male facendolo crescere lontano dalla sfera dell'azione in cui il soggetto si può esprimere. Ci sembra di poter dire che prima ancora di valutare quale sia l'azione adeguata, è proprio il passaggio alla determinazione dell'azione ad essere un'*esigenza etica*. Un'azione non necessariamente esterna, ma che di fatto permette il posizionamento del soggetto riorientando il passato al futuro. Il primo compito etico del soggetto morale è proprio quello di accettare l'onere della libertà e prendere po-

⁶⁰Per usare ancora un'osservazione di Sartre, «la coscienza non si limita a proiettare significati affettivi sul mondo che la circonda: vive il mondo nuovo che ha costituito. Lo vive direttamente, vi si interessa e soffre le qualità che i modi di condotta hanno abbozzato», J.P. Sartre, *Idee per una teoria delle emozioni*, p. 144.

sizione decidendo; in questo caso si tratta di stabilire come rispondere al male subito prendendo posizione nel presente e nella propria storia, orientandola dunque verso un futuro aperto. Come direbbe Simone de Beauvoir, si tratta di passare dalla libertà ontologica (essere libero) a quella morale (assumere la libertà).

Perché questo movimento possa avere luogo il primo passo non riguarda allora la causa del male, ma se stessi: è necessario guadagnare riflessivamente un *assenso a sé e alla propria persona*, a chi si è divenuti attraverso la propria storia, una storia tessuta anche dalla libertà propria e altrui e che contempla il bene e il male, compiuti e ricevuti, e le loro conseguenze. L'assenso a sé non significa la rinuncia al cambiamento o l'assenza di un giudizio su azioni ed eventi, ma piuttosto il riconoscimento dell'intima bontà ontologica della propria persona e della sua trascendenza (non indipendenza) rispetto a ciò che accaduto. Assentire a se stessi e assumere la propria libertà implica affrontare la fatica di ricollocarsi nel presente disponibile all'azione, e riorientare la storia al futuro. Il ri-sentire il male va riconosciuto, ma anche sottratto alla dinamica che tende a chiudere nel passato che lo ha provocato o nel fatalismo di un adesso che sembra determinato dall'azione altrui. Prendere posizione significa *decidere che cosa fare* nella concretezza della situazione e delineare attraverso la propria azione il *tipo di persona che si vuole essere*. Nietzsche parlava della trasvalutazione dei valori ad opera del risentimento, per cui si dichiara male la potenza dell'altro e bene ciò che caratterizza i tratti della propria debolezza, ma nulla di tutto ciò è presente nell'etica "nel" risentimento che stiamo delineando. Si tratta al contrario di riconoscere l'interezza della realtà senza falsificazioni, non dichiarando bene ciò da cui si vorrebbe in fondo fuggire: mentre il risentito nietzschiano e scheleriano afferma sempre un bene come negazione di altro, qui si tratta di affermare la propria persona e la propria capacità di agire nella concretezza della situazione, comunque si sia storicamente e relazionamente delineata. Solo in seconda battuta si potrà allora valutare il valore etico del *tipo di risposta*⁶¹. In primo luogo, vale la pena ripeterlo, l'esigenza etica è quella di *dare* una risposta, volgendo lo sguardo al presente e costruendo il futuro.

In fondo qui possiamo recuperare positivamente, collocandolo in un contesto nuovo, anche quell'affermazione di sé di cui con sfumature diverse parlano sia Nietzsche sia Scheler. L'affermazione di sé richiede forza, ma una forza che sa confrontarsi col dolore che deriva dalla debolezza propria e altrui. Perché questo avvenga è però fondamentale lo sguardo di assenso di un terzo capace di far fare esperienza del bene racchiuso nello stesso soggetto ferito. Come ben mette in luce Simone de Beauvoir, c'è bisogno di un'altra libertà perché la propria non pre-

⁶¹Certamente l'assenso a sé contempla anche la possibilità della conversione nel senso esistenzialista del termine: in ogni momento l'essere umano è chiamato a scegliere e a scegliersi e quindi, in ogni istante, è sempre possibile un profondo cambiamento.

cipiti nella fatticità opaca delle cose, e a questo aggiungiamo che è necessario il riconoscimento di uno sguardo libero, e pertanto capace di gratuità, per restituire la conoscenza vissuta del proprio valore. In queste note possiamo solo limitarci ad accennare alla dimensione relazionale del soggetto, ma di fatto l'abbiamo già implicitamente incontrata leggendo Améry e la sua necessità di un riconoscimento intersoggettivo della verità che ci riguarda. Améry ne parla in relazione al male ricevuto, al proprio essere vittima, ma per converso si coglie la medesima necessità riguardo all'espressione positiva di sé. Il ri-sentire richiede dunque sia la comprensione condivisa del male, sia l'affermazione della trascendenza del soggetto rispetto a quel male, della positività del suo esistere e della capacità di novità della sua libertà⁶².

Accanto all'accettazione di sé e della propria storia si deve poi affrontare la fatica di quella che possiamo indicare, usando parole di Sartre⁶³, come una *riflessione purificante*. Sulla base della riconciliazione con la propria persona, dell'assunzione della propria trascendenza rispetto alla fatticità e quindi della propria capacità di agire, è infatti possibile tornare sul carattere intenzionale del risentire e valutare la veridicità dell'informazione che veicola, nonché l'adeguatezza della colorazione e intensità emotiva che lo struttura. Nel dominio della ragione pratica, il riferimento alla verità del giudizio risulta indispensabile per non esaurire la vita morale sul terreno temperamentale ed emozionale, trattenendola piuttosto nel dominio della libertà che ne è, peraltro, la condizione di senso.

Su questo piano si gioca allora anche la libera formazione — intendendo con questo la sua assunzione nell'ambito della libertà — dello stesso dinamismo affettivo che configura gli abiti morali. Vi è infatti un doppio statuto dell'emozione

⁶²Peraltro, solo accettando se stessi è possibile arrivare ad accettare veramente l'altro che può averci fatto del male, giungendo a quel tipo di risposta eticamente elevata che è il perdono.

⁶³Utilizziamo questa espressione per indicare la necessità di una impegnativa riflessione sulla reale genesi del proprio stato emotivo ed affettivo, valutando il grado di veridicità dell'informazione valoriale sulla realtà "altra dal soggetto" che tale stato veicola. In Sartre, da cui mutuiamo l'espressione, questo tema si trova però inserito nella sua specifica ontologia esistenzialista. Nei suoi scritti la "riflessione purificante" si contrappone alla "riflessione complice": mentre quest'ultima coglie la coscienza come motivata dall'oggetto, la prima riconosce l'azione "magica" della coscienza nella costituzione valoriale del mondo. È poi proprio tale riflessione che consente al soggetto un diverso posizionamento nel mondo; come osserva Mara Beletti Bertolini, «il passaggio dalla riflessione complice alla riflessione purificante non ha come obiettivo il conseguimento di un sapere puro, ma il cambiamento ben più impegnativo del modo di esistere, una conversione che coinvolge e impegna totalmente» (M. Beletti Bertolini, *La conversione all'autenticità. Saggio sulla morale di Jean Paul Sartre*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 112). L'interpretazione più corretta del ruolo di questo concetto nel pensiero sartriano è comunque dibattuto. È presente negli appunti degli anni '47 e '48, poi pubblicati postumi nel 1982 con il titolo di *Cahiers pour une morale*, ma in un'intervista del 1972 lo stesso Sartre afferma di aver solo parlato della sua possibile esistenza, ma senza averla mai veramente descritta (si veda l'intervista *Sur L'Idiot de la famille*, in J. P. Sartre, *Situations*, X, Paris, Gallimard, 1976, pp. 91-114).

che affianca alla passività del loro sorgere la permeabilità all'azione ripetuta della volontà, ossia dalla ripetizione di *scelte* che strutturano di fatto una precisa gerarchia di valori che verranno quindi colti anche dall'assetto emotivo ed affettivo. Data questa disposizione, in un dato momento la risposta emotiva di fatto precede il posizionamento volontario del soggetto, ma al tempo stesso può anche essere il frutto della libertà agita in precedenza, determinandone una certa ambiguità morale. Ecco allora che l'ammissione del proprio sentire può effettivamente far scattare la rimozione di cui parla chi vede nel risentimento un'espressione di malafede. Tuttavia, come abbiamo visto, l'etica nel risentimento ha come compito, prima ancora di passare all'azione, il riconoscimento del sentimento di avversione. Ed è a quel punto che l'ambiguità morale del sentire si depotenzia perché superata dalla successiva determinazione in atto della volontà.

Come osserva Sartre, «tu non sei la tua sofferenza. Qualunque cosa tu faccia e in qualunque modo tu la prenda in considerazione, la superi infinitamente, poiché è proprio ciò che tu vuoi che essa sia»⁶⁴.

Alla fine, il risentimento viene ad essere un'ulteriore luogo in cui, impegnando la libertà per scegliere e scegliersi, si fa esperienza della propria trascendenza.

© 2020 Elena Colombetti & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

⁶⁴J.P. Sartre, *Bariona o il figlio del tuono*, Milano, Christian Marinotti edizioni, 2003, p. 105.